

Reflection on the Political Implications of the Relationship Between Reason and Revelation

Shervin Moghimi^{*}

Reflecting on the relationship between reason and revelation, philosophy and religion, and, in a sense, Athens and Jerusalem, has been the core of the intellectual efforts of the greatest figures in the tradition of political philosophy. The fundamental question raised in political philosophy is: "How should one live?" The effort to answer this fundamental question in the tradition of political philosophy, especially since it encountered the revelation tradition of Abrahamic religions, became the same as the effort to defend philosophy itself as the highest way of life. In this article, we try to show that reason and revelation, or philosophy and religion, had a fundamental commonality from the very beginning: it is not enough to live, what is necessary is to live well. But the answer of each of them to the question "What is good?" was fundamentally different. Our argument is that this commonality and this difference formed the basis of a dialogue that not only helped to continue the tradition of political philosophy, but also provided possibilities for the revelationists to enrich their revealed theology. However, it seems that modern political philosophy as an essentially immanent way of thought, is the beginning of the end of this dialogue between these two transcendental traditions. This article is an attempt to deal with the relationship between reason and revelation, or philosophy and religion, in terms of its broadest political implications, and the role of modern political philosophy in interrupting that dialogue.

Keyword: reason; revelation; political philosophy; Athens; Jerusalem.

^{*}Assistant Professor, Department of Political, International and Legal Studies, Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran.
Moghimima@gmail.com

Main Issue

The contemplation of the relationship between reason and revelation, philosophy and religion, or, in a broader sense, Athens and Jerusalem, has been at the core of the intellectual efforts of the most prominent figures in the philosophical tradition. The fundamental question posed in political philosophy is: "How should one live?" The attempt to answer this foundational question within the tradition of political philosophy—especially since its encounter with the revelatory tradition of the Abrahamic religions—has become an endeavor to defend philosophy itself as the highest way of life. Both traditions emphasize that mere living is not sufficient; rather, what is essential is to live well. However, the answers provided by each of these traditions to the question of the good life carry certain fundamental political implications. This article focuses on examining these implications and analyzing their various dimensions.

Analysis

The immediate question that arises is: What is "the good"? The inquiry into the nature of the good is, by its very nature, an Athenian question. In the Socratic tradition, in contrast to the revelatory tradition, the inquiry into essence lies at the heart of philosophical activity. This is where the divergence begins. In the revelatory perspective on a good life, the goodness of God and His commandments are taken as given. "Life" and "goodness" have closely related meanings, both denoting something desirable. However, for the Socratic philosopher, reflecting on what something is—including the good itself—and avoiding unexamined assumptions is itself ultimately considered good. Thus, the Socratic philosopher cannot and should not disregard the genuine possibility of revelatory claims. In this context, any form of dogmatism in favor of philosophy itself would contradict the philosophical enterprise. Consequently, within the Socratic tradition of philosophizing, the dialogue between philosophical reason and divine revelation persists, even if tension exists between them. In this sense, philosophy must necessarily take the challenge of revelation seriously.

The dialogue between revelation and reason, or between religion and philosophy, in the Socratic sense, is founded on thematic possibilities that bring these two traditions closer together despite their fundamental differences. The first commonality between philosophy and divine law is their shared concern for human beings. Philosophy is a human activity, and divine law also addresses humans rather than animals or angels. The central concern for human beings, their lives, and their attainment of happiness is a shared feature of revelation and Socratic philosophy. The second shared characteristic between divine law and Socratic philosophy is that both call humans to something beyond themselves—something divine or at least quasi-divine, something outside and above humanity. In both traditions, humans are beings with a responsibility that arises entirely from their humanity and their distinction from other creatures. This second shared characteristic is linked to a third, more fundamental one: virtue. In the philosophical perspective, virtue results from rational prescriptions that emerge from human reason and relate to humanity's natural purpose. In the revelatory view, virtue is understood as obedience to divine law or walking the "straight path".

Socratic philosophy emphasizes the necessity of questioning the nature of the good while outwardly acknowledging revelation's response to this question. This, in turn, does not pose a problem for the philosopher, since, as mentioned earlier, the very effort to answer this question is itself "good." Therefore, for the Socratic philosopher, the good life or happiness is necessarily theoretical rather than practical in nature. This is why, theoretically, it is radical, while practically, it remains conservative. However, with the emergence of modern political philosophers, the story underwent a fundamental transformation. This time, philosophy sought to defeat its adversary—namely, revelatory theology—by providing a clear and dogmatic answer to the question of what constitutes the good. The reason for this shift was that happiness or the good life was no longer understood as a theoretical matter. With the dissolution of the transcendent realm, what remained and was valued was the practical (political) realm. Victory in the political realm required a considerable level of dogmatism and a departure from the Socratic philosophical enterprise

in its strictest sense. For this reason, it became necessary for modern political philosophers to portray the revelatory path not as the "straight path" but as a deviation—a deviation that not only fails to lead to the good life but also brings suffering upon humanity. The weakening of individuals through Christian morality (Machiavelli), the prevalence of war, insecurity, and the obstruction of natural and bodily desires (Hobbes), and the hindrance of human intellectual progress by divine law (Spinoza) were among the foundational pillars of liberal-democratic regimes. The triumph of liberal-democratic regimes signifies that these doctrines had already won a spiritual victory. However, this victory ultimately came at the cost of the loss of power for both philosophy and revelation.

This article argues that the similarities and differences between reason and revelation provided the foundation for a dialogue that not only sustained the tradition of political philosophy but also created opportunities for proponents of the revelatory tradition to enrich their theology. However, it appears that modern political philosophy, as an essentially immanent mode of thought, marks the beginning of the end of this transcendental dialogue. This article seeks to examine the relationship between reason and revelation, or between philosophy and religion, in terms of its broadest political implications and to explore the role of modern political philosophy in severing this connection. Consequently, we may ask: To what extent did modern political philosophers remain faithful to their professed goal of liberating philosophy? The early modern political philosophers' project of making philosophy the benefactor of political society necessarily required a break from the hard core of Socratic philosophy—namely, its fundamentally critical stance toward political life. The rejection of the epistemic value of revelation as a necessary precursor to rejecting its authority as a theological foundation for political laws could only be achieved through a form of dogmatism. Since the Socratic virtue of doubt was abandoned in the strictest sense, Spinoza and his contemporaries' claim to liberate philosophy must itself be met with serious doubt. This article proposes transforming these doubts into Socratic doubts rather than reducing them to the skepticism of contemporary relativist philosophies. Achieving this

requires an effort to revive the dialogue between reason and revelation, or philosophy and revelatory religion.

Methodology

Our methodology in this article is based on the doctrine of "close reading." In this approach, we seek to understand the meaning of a text as closely as possible to how its author understood it. A distinction is made here between understanding and explanation. Priority is given to understanding. Understanding a text depends on attempting to grasp the author's intended meaning by focusing on the text's internal logic. External references as explanatory devices are, at least initially, set aside. Thus, in this article, we engage with sacred texts and political philosophy texts in a manner that consistently prioritizes understanding over explanation.

Findings

The findings of this article indicate that the tension between reason and revelation—precisely because it was a fundamental tension—led to the continuation of their dialogue. The revelatory rejection of the philosophical life relied on reference to a divine source of knowledge. Conversely, the philosophical tradition emphasized the capabilities of human natural reason in acquiring knowledge. However, philosophical knowledge, ultimately, was not entirely immanent. Philosophy, in its classical sense, was an attempt to resemble the divine. Thus, the divine or the transcendent, in its broadest sense, served as an intermediary link that historically connected these two opposing traditions. However, with the emergence of modern philosophy and its unprecedented political ambitions, this unwritten agreement lost its relevance.

References

- Aristotle (1959) *Politics*, Translated by H. Rackham, Loeb Classical Library, Harvard University Press.
- Aristotle (2016) *Metaphysics*, Translated by C. D. C Reeve, Hackett Publishing Company.

- Bloom, Allan (1980) "The Study of Texts", in *Political Theory and Political Education*, Melvin Richter, Princeton University Press.
- Bloom, Allan (2001) "The Ladder of Love", in *Plato, Plato's Symposium*, A translated by Seth Benardete, with commentary by Allan Bloom and Seth Benardete, The University of Chicago Press.
- Cicero, M. T (1966) *Tucalan Disputations*, Translated by J. E. King, Harvard University Press.
- Dannhauser, W (1974) *Nietzsche's View of Socrates*, Cornell University Press.
- Fott, D (2013) "Notes on the Text and Translation", in *Cicero, On the Republic and On the Laws*, Translated bt David Fott, Cornell University Press.
- Hobbes, Thomas (1839) *The English Works of Thomas Hobbes*, Vol. 1 and 3, London, J. Bohn.
- Hobbes, Thomas (1962) *Body, Man and Citizen*, Edited with an Introduction by Richard S. Peters, Collier Books.
- Hobbes Thomas (1987) *De Cive*, Edited by Howard Warrender, (Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes), Oxford.
- Jeirani, Yashar (2018) "Phalsafe va Sarzamine Pedari", in *Strauss, Soqrata Kesenofon*, Translated by Yashar Jeirani, Pegahe Roozgare No.
- Ketabe Ahde Atiq: Ketabhaye Shariat ya Torat* (2014) Translated by Pirooz Sayyar, Hermes.
- Ketabe Ahde Jadid* (2019) Translated by Pirooz Sayyar, Ney.
- Machiavelli, Niccolo (1998) *Discourses on Livy*, Translated by Harvey Mansfield and Nathan Tarcov, The University of Chicago Press.
- Mahdi, M and Lerner, R (1963) *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, Agora Edition, The Free Press, New York.
- Mahdi, Muhsin (2001) *Alfarabi and the Foundations of Islamic Political Philosophy*, The University of Chicago Press.
- Manent, Pierre (2015) *Tarikhe Fekriye Liberalism*, Translated by Abdolvahabe Ahmadi, Agah.
- Meier, H (2006) *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, Cambridge University Press.
- Meier, H (2017) *Political Philosophy and the Challenge of Revealed Religion*, Translated by Robert Berman, The University of Chicago Press.
- Naser Khosraw (2009) *Divan*, by Mojtaba Minavi and Mehdi Mohaghegh, Tehran University.

- Pangle, Thomas (1992) "A Critique of Hobbes's Critique of Biblical and Natural Religion in "Leviathan"", in *Jewish Political Studies Review*, Vol. 4, No. 2.
- Pangle, Thomas (2003) *Political Philosophy and God of Abraham*, John Hopkins University Press.
- Plato (1980) *The Symposium and The Phaedo*, Translated by Raymond Larson, Harland Davidson.
- Plato (1984) *Four Texts on Socrates: Plato's Euthyphro, Apology, and Crito, and Aristophanes's Clouds*, Translated with notes by Thomas G. West and Grace Starry West, Cornell University Press.
- Plato (1988) *The Laws of Plato*, Translated with an Interpretative essay by Thomas Pangle, The University of Chicago Press.
- Plato (1991) *The Republic of Plato*, Translated with notes and an interpretive essay by Allan Bloom, Basic Books.
- Plato (1997) "Theaetetus", in *Complete Works*, Translated by John. M. Cooper, Hackett Publishing Company.
- Plato (2001) *Plato's Symposium, A* translated by Seth Benardete, with commentary by Allan Bloom and Seth Benardete, The University of Chicago Press.
- Saadi (1990) *Koliyyat*, by Mohammad Ali Foroghi, Amir Kabir.
- Spinoza (2016) *The Collected Works of Spinoza Vol. II*, Edited and translated by Edwin Curley, Princeton University Press.
- Strauss, Leo (2015) *Shahr va Insan*, Translated by Rasool Namazi, Agah.
- Strauss, Leo (1948) "reason and Revelation", in H. Meier, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, Cambridge University Press, 2006.
- Strauss, Leo (1958) *Thoughts on Machiavelli*, Chicago University Press.
- Strauss, Leo (1988) *Persecution and the Art of Writing*, Chicago University Press.
- White, Howard. B (1987) "Francis Bacon", in *History of Political Philosophy*, Edited by Leo Strauss and Joseph Cropsey, The University of Chicago Press.
- Whybray, R. Norman (2020), *The Good Life in the Old Testament*, T & T Clark, London.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و هشتم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳: ۵۸-۲۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۰۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۰۱

نوع مقاله: پژوهشی

تأملی در تضمّنات سیاسی نسبت عقل و وحی

شروین مقیمی زنجانی*

چکیده

تأمل در نسبت میان عقل و وحی، فلسفه و دین و به تعبیری آتن و اورشلیم، بن‌مایه کوشش‌های فکری بزرگ‌ترین چهره‌های سنت فلسفه سیاسی بوده است. پرسش بنیادینی که در فلسفه سیاسی مطرح می‌شود این است: «چگونه باید زیست؟» کوشش برای پاسخ به این پرسش بنیادین در سنت فلسفه سیاسی، به‌ویژه از وقتی با سنت وحیانی ادیان ابراهیمی مواجه شد، با کوشش برای دفاع از خود فلسفه به‌مثابه والاترین شیوه زندگی، این‌همان شد. ما در این مقاله می‌کوشیم تا نشان دهیم که عقل و وحی، یا فلسفه و دین، از همان آغاز یک وجه مشترک بنیادین داشتند: زندگی کافی نیست، آنچه لازم است، خوب زیستن است. اما پاسخ هر یک آنها به این پرسش که «خوب چیست؟»، از بنیاد متفاوت بود. استدلال ما این است که آن اشتراک و این افتراق، زمینه‌ساز دیالوگی شد که نه‌تنها به تداوم سنت فلسفه سیاسی کمک کرد، بلکه امکاناتی را برای طرف وحیانی به منظور تدوین الهیاتی نظام‌مند فراهم نمود. با این حال به نظر می‌رسد که فلسفه سیاسی مدرن، به‌مثابه شیوه تفکری که ذاتاً درون‌ماندگار است، آغاز پایان این دیالوگ میان دو سنت استعلایی عقلانی و وحیانی محسوب می‌شود. این مقاله، کوششی برای پرداختن به نسبت میان عقل و وحی، یا فلسفه و دین، از حیث موسع‌ترین استلزامات سیاسی آن و مدخلیت فلسفه سیاسی مدرن در قطع دیالوگ مزبور است.

واژه‌های کلیدی: عقل، وحی، فلسفه سیاسی، آتن و اورشلیم.

* استادیار گروه مطالعات سیاسی، بین‌المللی و حقوقی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران

مقدمه

تأمل در نسبت میان عقل و وحی، فلسفه و دین و به تعبیری آتن و اورشلیم، بن‌مایه کوشش‌های فکری بزرگ‌ترین چهره‌های سنت فلسفه سیاسی بوده است. اگر هم‌اکنون تلقی‌مان از وحی را به معنایی که در ادیان وحیانی از آنها مراد می‌شود و از این رهگذر آنها را به نحوی ریشه‌ای از ادیان طبیعی جدا می‌کند، منحصر نسازیم و اگر بر مهم‌ترین ناحیه مورد مناقشه یعنی پاسخ‌های انسانی و فراانسانی به پرسش «چگونه باید زیست؟» معطوف گردیم، آنگاه سرآغازِ هم‌اوردیِ مورد بحث را به حق باید لحظه‌ای دانست که فلسفه سیاسی در معنای سقراطی کلمه به منصفه ظهور رسید. شاید بتوان بخشی از دیالوگ فایدون افلاطون را یکی از مهم‌ترین نشانه‌های سر زدنِ دیسیپلین جدید فلسفه سیاسی تعبیر کرد؛ جایی که سقراط پیر اعتراف می‌کند که کوشش او در جوانی برای تحقیق در باب چیزهایی که در آسمان و زیر زمین است، یعنی تحقیق در باب طبیعت در معنای عام کلمه، خطا بوده است؛ زیرا انسان برای انجام این نوع تحقیق فاقد صلاحیت است (Plato, 1980: 92 [96 b-c]).

این البته به معنای اعراض از تحقیق در باب «طبیعت» نبود، بلکه دقیقاً برعکس، به معنای دعوت به تحقیق در باب بخشی از این طبیعت، یعنی طبیعت انسانی بود (Plato, 1984: 68 [20 d-e])؛ طبیعتی که اتفاقاً همه پرسش‌های مربوط به طبیعت از ناحیه او سر زده است و اگر -تنها اگر- پاسخی برای آنها وجود داشته باشد، تنها از رهگذر شناخت این طبیعت مشخص است که ممکن خواهد بود. این رجعت به طبیعت انسان به عنوان موضوع کانونی فلسفه‌ورزی را می‌توان آغازگاه فلسفه سیاسی در نظر گرفت. اهمیت این گشت یا چرخش سقراطی وقتی بیشتر عیان می‌گردد که به این نکته توجه کنیم که احتراز از تحقیق در امور آسمان و زیر زمین، به یک تعبیر احتراز از تحقیق در امور الهی و فراانسانی است. لحظه آغاز فلسفه سیاسی، دال بر یک لحظه جدایی، یعنی دال بر یک گسست میان زندگی معطوف به تحقیق در باب «چیزهای انسانی» و دستیابی به «حکمت صرفاً انسانی» از یکسو و زندگی معطوف به چیزهای الهی و فراانسانی است. این یک لحظه یا یک نقطه تعیین‌کننده است؛ همان نقطه‌ای که راه آتن از اورشلیم، البته در معنای موسع کلمه، از یکدیگر جدا می‌شود.

بدین ترتیب مسئله اصلی ما در این مقاله، بررسی این موضوع است که شیوه زندگی مبتنی بر وحی از یکسو و شیوه زندگی فلسفی از سوی دیگر، در عین اشتراکاتی که می‌توانند با یکدیگر داشته باشند، در کجا به نحوی رادیکال از یکدیگر متمایز می‌شوند و این تمایز رادیکال از حیث سیاسی، واجد چه پیامدهایی است.

روش ما در این مقاله، آن چیزی است که می‌توان با عنوان «خوانش نزدیک»^۱ از متن از آن سخن گفت. این «خوانش نزدیک»، تعبیری است که آلان بلوم در مقاله‌ای با عنوان «مطالعه متون» از آن استفاده می‌کند (Bloom, 1980: 303-304). هدف در اینجا کوشش برای فهم متن، حتی‌الامکان، درست به همان صورتی است که نویسنده آن متن از آن مراد می‌کرده است. در اینجا فهم بر تبیین‌های بیرونی که به زمینه ظهور متن ارجاع می‌دهند، اولویت دارد. کوشش ما این است که آموزه‌های فیلسوفان را که در آثارشان مندرج است و آیات کتاب‌های وحیانی را از همین رهگذر به فهم درآوریم.

خصیصه‌نمایی نسبت عقل و وحی: افتراقات بنیادین در عین ضرورت تداوم

دیالوگ

چنان‌که گفتیم، مهم‌ترین پرسشی که نحوه پاسخ به آن، راه آتن و اورشلیم را به نحوی ریشه‌ای از هم جدا می‌کند، پرسش «چگونه باید زیست؟» است. این «باید» واجد دلالت‌هایی است که پرسش‌های بنیادین دیگر را با خود به همراه می‌آورد. منظور از «چگونه باید زیست؟» این است که «زندگی خوب برای انسان، کدام زندگی است؟» هم از دیدگاه آتن و هم از نظر اورشلیم، صرف زندگی کردن نمی‌تواند انسانی باشد، بلکه «خوب» زندگی کردن است که وجه تمایز انسان از غیر انسان را مشخص می‌کند. ارسطو در همان آغاز کتاب «سیاست» بر این امر تأکید می‌کند که زندگی مدنی یا زیستن در پولیس برای انسان، نه یک ضرورت برای زندگی، بلکه ضرورتی برای زندگی «خوب» است (Aristotle, 1959: 9 [1252 b 78-81]).

صورت مسئله نزد ادیان وحیانی نیز تقریباً چنین است. به عبارت دیگر صرف زندگی

کردن نمی‌تواند مؤید حقیقت وجود انسانی باشد؛ بلکه آنچه اهمیت دارد، «خوب» زیستن است. این نکته‌ای است که برای نمونه در امثال سلیمان (۲۱:۱-۱۱)^(۱) در عهد عتیق و در نامه نخست پطرس (۱۷-۸: ۳) در عهد جدید بر آن تأکید شده است. تعبیر قرآنی زندگی خوب را می‌توان همان «حیات طیبه» در نظر گرفت که در آیه ۹۷ از سوره نحل بر آن تأکید شده است.^(۲) تأکید بر زندگی خیر، نه صرفاً در مقابل زندگی بد، بلکه به عنوان امری متمایز از صرف زندگی، به نوعی در آیه ۳۲ از سوره فاطر نیز آمده است. بدین ترتیب علی‌رغم تفاوت‌های اساسی‌ای که در اینجا وجود دارد، نکته مهم این است که کتب مقدس یهودی و مسیحی و کتاب وحی نزد مسلمانان، هم‌داستان با تلقی فیلسوفان، بر این نکته تأکید دارند که وجه ممیزه انسان، «خوب» زندگی کردن است. در ادامه خواهیم دید که تمایز میان زندگی و زندگی خیر، هم در آتن و هم در اورشلیم، به هیچ‌وجه این چنین روشن و واضح نیست و واجد ابهامی اساسی است؛ ابهامی که شاید تنها از رهگذر آن بتوان به تصویری روشن از چالش میان آن دو رسید.

پرسش بنیادین دیگری که بنا به ضرورت مطرح می‌شود این است که «خوب یا خیر چیست؟» آنچه باید در وهله نخست در نظر داشته باشیم این است که خودِ طرح این پرسش، با عنایت به آنکه از چیستی می‌پرسد، فی‌نفسه خصلتی آتنی دارد که ضرورتاً - تأکید می‌کنم ضرورتاً- از ناحیه اورشلیم پذیرفتنی نیست، یا دست‌کم به آن نحوی که از سوی فلاسفه مطرح می‌شود، پذیرفتنی نیست. به بیان دیگر، اولویت دادن به پرسش از چیستی، مؤید این است که «می‌خواهیم اول بشنویم و بعد عمل کنیم و تصمیم بگیریم»، و این یعنی «پیشاپیش به نفع آتن و علیه اورشلیم تصمیم گرفته‌ایم» (اشتراوس، ۱۳۹۴: ۳۲۵).

از این رو ما باید به جای آنکه پرسش «خیر چیست؟» را مفروض بگیریم و آنگاه به سراغ پاسخ آتن و اورشلیم به آن پرسش برویم، باید فعلاً در همین نقطه متوقف شویم و در باب خود این پرسش، یعنی پرسش از چیستی، تأمل کنیم. آیا از همین جاست که اختلاف آغاز می‌شود؟ نحوه مواجهه فیلسوف سقراطی با مسئله زندگی خوب، با نحوه مواجهه کتب مقدس با این مسئله، اساساً متفاوت است. چنان‌که به نظر می‌رسد، «زندگی خیر» در دومی، اصولاً تا جایی که به چیستی ربط دارد، به مسئله تبدیل

نمی‌شود. به تعبیری می‌توان گفت که زندگی از آنجا که موهبتی است از ناحیه خداوند قادر مطلق، از پیش خیر است. لاجرم «زندگی» و «خیر»، معانی بسیار نزدیکی به هم دارند و هر دو بر امری مطلوب دلالت می‌کنند (Whybray, 2002: 3-4).

«حی» نیز در تعبیر قرآنی، یکی از اسماء‌الله است^(۳) و به معنای آن است که مرگ و نیستی، راهی به خداوند ندارد. این نکته را به نحوی دیگر در فلسفه نیز می‌بینیم. سقراط در دیالوگ ضیافت، شرح گفت‌وگوی خود با دیوتیما درباره اروس و چیستی آن را نقل می‌کند. به زعم دیوتیما، اروس یک موجودیت یا باشنده «در میان» و به عبارتی «امکانی» است؛ موجودیتی میان حکیم بودن و فاقد فهم بودن؛ میان فناپذیر بودن و فناپذیر بودن؛ میان فقیر بودن و غنی بودن (Plato, 2001: 32-34 [204 b; 202 d-e; 203 b-c]). او بدین معنا واجد حرکت است. حرکت با زندگی و نفس در پیوندی ناگسستنی است. در واقع علت حرکت در موجودات زنده، همان وجود نفس در آنها و بنابراین وجود زندگی در آنهاست. اما دیوتیما در ضیافت می‌گوید که اروس، یک فیلسوف است: یعنی دوست‌دار و جوینده حکمت. بنابراین شاید بتوان گفت که حرکت در بالاترین سطح آن، حرکت فیلسوف است و لاجرم تنها فیلسوف است که بدین معنا زنده است. با این حال به نظر می‌رسد که خصیصه‌نمایی تفاوت میان آتن و اورشلیم، در گروی کوشش برای تعیین خط فاصلی مشهودتر میان «زندگی» و «خیر/خوب» است؛ خط فاصلی که علی‌رغم همه ملاحظات که به آن اشاره کردیم، همچنان به قوت خود باقی است و وجودش، لازمه ضروری جدی گرفتن زندگی انسان و شیوه‌ای است که انسان برای زیستن در پی می‌گیرد.

در اینجا بار دیگر لازم است که به پرسش از چیستی اشاره‌ای کنیم؛ پرسشی که شاید تأمل در آن، در عین پرتو افکندن بر تعریف آتن از «خوب»، به ما کمک کند که از رهگذر نشان دادن ژرف‌ترین ناحیه اختلاف میان آتن و اورشلیم، به تلقی وحیانی از «خوب» نیز که قاعدتاً در متون مقدس مندرج است، نزدیک شویم. چنان‌که می‌دانیم، فلسفه در معنای سقراطی کلمه که ما در اینجا از آن به قطب آتن تعبیر می‌کنیم، بر محور پرسش از چیستی امور شکل می‌گیرد: عدالت چیست، قانون چیست، شجاعت چیست، دوستی چیست، انسان چیست و قس‌علیها؛ و در نهایت خوب/خیر چیست؟

پرسش از چیستی در درون خود متضمن والاترین جاه‌طلبی‌های انسانی و در عین حال عمیق‌ترین تواضع‌های انسانی است. این پرسش از قرار معلوم، این را مفروض می‌گیرد که انسان با تکیه بر عقل خود قادر است تا در باب این چیزها، حکمت کسب کند؛ یعنی انسان می‌تواند چیزهایی را بداند که فقط خدا یا خدایان قادرند بدانند. بر سخن مشهور ارسطو در مابعدالطبیعه می‌توان این تفسیر را نهاد که فلسفه‌ورزی، موید کوشش انسان فناپذیر برای دسترسی به چیزی الهی، برای الهی شدن، برای فناپذیر شدن است. این همان علمی است که «همهٔ علوم از آن ضروری‌ترند، اما هیچ‌یک از آن بهتر نیستند» (Aristotle, 2016: 6 [983a]).

اما از دیگر سو، این پرسش از چیستی، دال بر یک جهل رادیکال در معنایی است که سقراط در آپولوژی به آن تصریح می‌کند (Plato, 1984: 70 [21d]). کوشش برای نشان دادن این جهل در خویشتن و در دیگران از رهگذر دیالوگ، بر بنیاد جاه‌طلبانه‌ترین تواضعی استوار شده است که شیوهٔ زندگی سقراط، نمونهٔ اعلای آن به شمار می‌رود. آنچه می‌تواند از دیدگاه کتاب مقدسی و نیز قرآنی، مسئله‌برانگیز تلقی شود، همین سرشت به‌غایت مشکوک فعالیت فلسفی است؛ فعالیتی که در اذعان بنیادینش به جهل در معنای سقراطی، نوعی دعوی اساسی شناخت نهفته است که به نظر می‌رسد از دیدگاه وحیانی، دست‌کم طبق صورت‌بندی فلاسفه از آن پذیرفته نیست.

فیلسوف در این معنا، مدعی شناخت چه چیزی است؟ نخستین چیزی که به ذهن می‌رسد، خود معرفت به جهل است (Pangle, 2003: 9). فلسفه‌ورزی به‌مثابهٔ یک فعالیت بنیادین انسانی، یعنی به‌مثابهٔ یک شیوهٔ زندگی، با التفات به این جهل آغاز می‌شود. آنچه در اینجا اهمیت اساسی دارد، نه خود جهل، بلکه معرفت نسبت به آن است؛ چیزی از سنخ خودآگاهی در معنای تحت‌اللفظی کلمه. از همین جا می‌توان نشانه‌های پاسخ آتن به پرسش «خوب چیست؟» را تشخیص داد. آیا جز این است که «خوب» عبارت است از حکمت (به‌مثابهٔ چیزی در مقابل جهل)، و زندگی خوب عبارت است از حکمت‌دوستی (فیلسوفی) و پی‌جویی حکمت؟ اما چنان‌که در بحث از دیالوگ ضیافت افلاطون آمد، حکمت در معنای سقراطی کلمه نمی‌تواند از عمل و از حرکت منعزل باشد. به عبارت گویاتر، حکمت در پی‌جویی مداوم حکمت است. «خوب» در معنای سقراطی کلمه، خود همین پی‌جویی مداوم حکمت است؛ خود همین در راه بودن است. بدین ترتیب «زندگی

«خوب»، زندگی «فیلسوفوس» یا دوستدار حکمت است. حکمت در این معنا، هرچند نظراً همچنان دور از دسترس دوستدار حکمت قرار دارد، اما عملاً در شیوه زندگی دوستدار حکمت متبلور است. به همین معنای دوم است که می‌توان از «انسان حکیم» سخن گفت. به همین معنای دوم است که انسان حکیم در مقام انسان می‌تواند مدعی شناخت و حکمت حقیقی باشد.

اما ما در دیدگاه وحیانی، با خالقی سروکار داریم که خصوصیاتش، صورت‌بندی جهل و شناخت را به نحوی ریشه‌ای تغییر می‌دهد. خداوند دیدگاه وحیانی، خدایی است که دو صفت بنیادین و عمیقاً مرتبط به هم دارد: قدرت مطلق و علم مطلق. «خداوند به انجام هر کاری تواناست»^(۴) و این تعبیر قرآنی، فارغ از اختلافات کلامی میان ادیان وحیانی، وجه مشترکی است که بر نکته‌ای اساسی دلالت دارد و آن از موضوعیت افتادن «طبیعت» است. آنچه به عنوان سنگ‌بنای فلسفه‌ورزی و به یک معنا در مقام شرط امکان فلسفه مطرح می‌شد، توسط کتاب مقدس فروشکسته شده و به مرتبه مخلوق نزول می‌کند. قوانین طبیعت از این منظر صرفاً خصلتی اعتباری می‌یابند که در نهایت خداوند به عنوان واضع آن قوانین می‌تواند آنها را تغییر داده یا کنار بگذارد. اصولاً امکان معنادار شدن مفهوم رستاخیز یا قیامت در عهد جدید و قرآن کریم منوط به همین بلاموضوع شدن «طبیعت» در معنای فلسفی کلمه است.^(۵) قدرت مطلقه خداوند در عین حال با علم مطلقه هم ملازم است.

آیه هفتادوسوم سوره انعام، مصداق بارز چنین نگاهی است: «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَ يَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ وَ لَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ عَالِمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ وَ هُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ».^(۶) طبق این آیه، قدرت مطلقه خداوند مستلزم علم مطلقه اوست و خداوند از این منظر، حکمران مطلق عالم است؛ حکمرانی که اتفاقاً بر اساس حکمت حکم می‌راند، اما حکمت وحیانی. ما در مزامیر (۱۴۷:۵) می‌خوانیم که «خداوند ما بزرگ است و مملو از قدرت؛ علم او بی‌انتهاست». در نامه اول یوحنا (۳:۲۰) نیز می‌خوانیم که «خداوند از قلب ما بزرگ‌تر است و از همه چیز آگاه است».

خداوند در این معنا صرفاً نه عالم به کلیات در معنایی که ارسطو به محرک نامتحرک منسوب می‌کرد (Aristotle, 2016: 206 [1072 b])، بلکه همچنین عالم به جزئیات است: «و موهای سر شما به تمامی شماره شده است» (متی، ۳۰: ۱۰). بدین ترتیب خداوند هم قادر مطلق است و هم عالم مطلق به کلیات و جزئیات و از این‌رو است که در صورت‌بندی وحیانی، زندگی خوب، ابتدا به ساکن از رهگذر مقوله «اطاعت» از خداوند موضوعیت می‌یابد و نه از رهگذر «فهم و سنجش انسانی».^(۷) به بیان دیگر، حکمت از منظر کتاب مقدس با «ترس از خداوند» آغاز می‌شود، نه آنچنان که فیلسوفان می‌گویند با حیرت در طبیعت (اشتراوس، ۱۳۹۶: ۳۴۴). نکته‌ای که در اینجا باید کمال توجه را بدان مبذول داشت این است که مسئله بنیادین در همین تقدم و تأخر میان اطاعت و توسل به فهم و سنجش انسانی است، نه در امحای یکی به سود دیگری. در این تقدم و تأخر است که می‌توان چالش ریشه‌ای وحی برای فلسفه را تشخیص داد.

بدین ترتیب ما با دو دعوی حکمت روبه‌رویم که از بنیاد با یکدیگر متفاوتند، اما با یکدیگر دیالوگی تاریخی برقرار کرده‌اند. مکان این دیالوگ و شرط امکان آن همچنان خود انسان به عنوان یگانه حامل هر دوی این حکمت‌هاست. خطاب کتب مقدس وحیانی به انسان است. بنابراین بار دیگر باید بازگردیم و در رجعت سقراطی به انسان و لاجرم به سیاست به عنوان آغاز دیسیپلین فلسفه سیاسی، عمیق‌تر بیندیشیم. در واقع این رجعت به انسان و تحقیق در باب نفس انسانی که ضرورتاً به بحث در باب شیوه زندگی او و بهترین شیوه زندگی برای او و در نهایت به سنجش شیوه زندگی سیاسی منتهی می‌گردد، یک وجه اشتراک موضوعی دیگر را میان فلسفه سیاسی و وحی آشکار می‌سازد؛ وجه اشتراکی که باز هم در عین اختلافات ریشه‌ای میان این دو حکمت بر سر آن، امکان دیالوگی را فراهم آورد که دست‌کم از منظر فلسفه سیاسی، شرایط را برای تداوم شیوه زندگی فلسفی مهیا نمود.

دیالوگ عقل و وحی در سنن وحیانی فلسفه سیاسی

ویژگی سنت فلسفه سیاسی در اسلام و یهودیت از حیث نسبت میان عقل و وحی صورت‌بندی دیالوگ میان عقل و وحی در همه سنت‌های وحیانی به یک شکل نبود.

این دیالوگ از حیث امکان تداوم شرایط فلسفه‌ورزی در سنت‌های یهودی و اسلامی اهمیت بیشتری یافت و این تاحدّ زیادی به تفاوت اساسی یهودیت و اسلام با مسیحیت ارتباط داشت. مسیحیت با فسخ عهد قدیم و جایگزین کردن آن با عهد جدید آغاز شد. عهد جدید حاوی قانون جدیدی بود که از اساس با قانون قدیم تفاوت داشت. معنای قانون جدید در تمایز اساسی‌اش از قانون قدیم در متی (۴۸-۵:۲۰) به تصریح آمده است. در اینجا قوانین موضوعه الهی در عهد قدیم به‌نوعی فسخ شده، معنای کاملاً جدیدی به خود می‌گیرند؛ معنایی که عمدتاً معطوف به عرصه فراسیاسی و هدف آن‌جهانی است (Mahdi & Lerner, 1963: 12).

به عبارت دیگر می‌توان گفت که قانون جدید اصولاً قانون به معنای متعارف کلمه نیست. بنابراین آنچه مقوم مسیحی بودن است، نه عمل به قوانین موضوعه الهی، بلکه باور به اصول جزمی‌ای است که مورد تأیید مرجع رسمی یعنی کلیساست. بنابراین آنچه در مسیحیت از آن با عنوان الهیات سخن می‌رود، ابزار بسیار مؤثر و کارا برای پیشبرد اهداف اعتقادی کلیسا بوده است. از این‌رو فلسفه و علوم مقدماتی یا صناعات آزاد از همان آغاز به بخشی اساسی از تربیت کلیسایی تبدیل شد. اما قضیه درباره اسلام و به‌ویژه یهودیت تاحدّ زیادی متفاوت بوده است. در واقع مسلمان بودن و یهودی بودن، یا به بیان دیگر باور اسلامی و یهودی به وحی، مستلزم باور به مجموعه‌ای از جزم‌های عقیدتی نیست، بلکه مستلزم عمل به قوانین موضوعه الهی به عنوان تجلی و تبلور اصلی وحی است (Strauss, 1988: 9-10).

از همین‌رو است که علم اصلی دینی در اسلام، فقه و در یهودیت، هالاخاست، در حالی که در مسیحیت، علم دینی اصلی، الهیات جزمی است. نکته مهمی که اشتراوس، محسن مهدی و لرنر به انحای مختلف بر آن تأکید می‌کنند این است که دریافت قانونی از وحی در مقابل دریافت ایمانی یا عقیدتی، سنخیت کمتری با فلسفه دارد و این از یکسو باعث شد که فلسفه در اسلام و یهودیت در قیاس با مسیحیت، ویژگی خصوصی و آزادی درونی خود را حفظ کند و به تعبیر آکوئیناس، به کنیز الهیات تبدیل نشود (Strauss, 1988: 21; Mahdi & Lerner, 1963: 13-15)؛ اما از سوی دیگر موجب شد تا وضعیت فیلسوف مسلمان یا یهودی در اجتماعات و حیانی‌شان، شباهتی خاص به

وضعیت فیلسوف سقراطی در اجتماع غیر وحیانی یونان باستان پیدا کند. درک ویژه یهودیت و اسلام از وحی به عنوان امری که تبلور اساسی آن در قانون موضوعه الهی است، موجب شد تا فیلسوفان سیاسی در اسلام و یهودیت، امکان فلسفه‌ورزی ذیل یک سنت وحیانی را در تأمل در همین قانون موضوعه الهی بیابند. پیوستگی معنادار کوشش این فیلسوفان سیاسی با کوشش بنیان‌گذاران فلسفه سیاسی سقراطی به خوبی هویداست: ارائه کردن فلسفه در چارچوبی کاملاً سیاسی. اینکه به جای سیاست ارسطو، جمهوری و قوانین افلاطون به مهم‌ترین آثاری تبدیل شدند که فیلسوفان سیاسی مسلمان و یهودی بر آنها شرح نوشتند، تنها یکی از دلایل آشکار این پیوند وثیق است (Mahdi & Lerner, 1963: 16).

تأمل در نبوت و قانون الهی به مهم‌ترین موضوعاتی تبدیل شد که فیلسوفان مسلمان و یهودی از رهگذر آن، امکان تداوم شیوه زندگی فلسفی را مهیا ساختند. تداوم فلسفه این بار منوط می‌شود به جدی گرفتن چالش اساسی وحی برای فلسفه (Strauss, 1948: 177). جدی گرفتن چالش وحی برای فلسفه، یعنی چالش هدایت الهی برای هدایت انسانی، واجد دو معنای ملازم با هم است: «وحی از یکسو بدین خاطر به چالش فلسفه تبدیل می‌شود که تحقق عمیق‌ترین میلی را نوید می‌دهد که محرک فلسفه است، یعنی شناخت حقیقت و در عین حال به نحوی ریشه‌ای، خود آن میل را به مثابه یک میل آزاد، نفی می‌کند» (Meier, 2006: 6). شناخت حقیقت نزد خداوند است و آشکار شدنش موقوف به اطاعت از خواست خداوند از رهگذر تبعیت از وحی الهی است، نه تعقیب خودمختارانه حقیقت به مثابه یک کوشش انسانی. میل به شناخت حقیقت در اینجا به خوف و رجای مؤمن در مقابل خداوند قادر مطلق و عالم مطلق تبدیل می‌شود. به تعبیری که می‌توان از ناصر خسرو وام گرفت، «علم و طاعت»، به سود طاعت، در هم ذوب می‌شوند.^(۸)

جدی گرفتن این چالش از سوی فلسفه سده‌های میانه اسلامی و یهودی، صرفاً تمهیدی سیاسی برای مصون ماندن از خطر زوال نبود - خطری که البته بسیار محتمل تلقی می‌شد - بلکه این رویکردی بود که اهداف و اغراض معرفتی را نیز در برمی‌گرفت. فیلسوفان سیاسی به‌جدا بر آن بودند که قادر نیستند مدعیات وحی را رد کنند و البته با تکیه بر سنت فلسفه سیاسی سقراطی، آنگونه که در دیالوگ قوانین افلاطون بازتاب

یافته بود، از بینشی سقراطی پیروی می‌کردند که بر اساس آن، تمشیت امور یک اجتماع سیاسی، ضرورتاً نیازمند نوعی «الهیات» در معنای موسّع کلمه است که بتواند به عنوان دیباچه‌ای بر قوانین موضوعه آن عمل نماید (Plato, 1988: 110 [723b]). در واقع آنها به پیروی از افلاطون می‌دانستند که سیاست در نهایت حاوی عناصر قابل ملاحظه‌ای از امر غیر فلسفی است. دیالوگ قوانین تنها دیالوگ افلاطون است که سقراط در آن حضور ندارد و با لفظ «خدا» آغاز می‌شود (Plato, 1988: 3 [624 a]). به علاوه آنها جمهوری افلاطون را نیز مدنظر داشتند، یعنی دیالوگی که سقراط افلاطون در آن می‌کوشد با نشان دادن محدودیت‌های طبیعی سیاست، هم‌سخنان جوان مستعد خود را به فراروی از شیوه زندگی سیاسی سوق دهد. این فراروی در چارچوب فلسفه سیاسی سقراطی، جز از رهگذر شناخت انسان و زندگی سیاسی او حاصل نمی‌آید. فرد برای پی بردن به محدودیت‌های طبیعی عدالت یا قانون، راهی ندارد جز آنکه شناخت یا معرفت^۱ به این مقوله‌ها را جایگزین دوکسا^۲ یا عقیده در باب آنها نماید و این همان تعریف فلسفه سیاسی است.

اشتراکات عقل و وحی در سنت فلسفه سیاسی

اشتراکات میان قانون الهی یا وحیانی و فلسفه سیاسی در دو سنت یهودی و اسلامی، زمینه‌ای را فراهم آورد که فیلسوفان سیاسی این دو سنت توانستند از رهگذر تأمل در آن، تداوم شیوه زندگی فلسفی را تا حدودی ممکن سازند. این نکته چنان‌که گفتیم، دو بُعد درهم‌تنیده معرفتی و سیاسی داشت. فلسفه سیاسی با تکیه بر گشت یا چرخش سقراطی - که از آن به اجمال سخن گفتیم - سر برآورد؛ دیسپلینی که به یک معنای مهم، به عنوان فلسفه اولی مطرح شد (اشتراوس، ۱۳۹۴: ۴۳). این بدان معناست که فلسفه با تأمل عقلانی در انسان به عنوان یگانه موجود گشوده به سوی گُل و شیوه زندگی عمومی و خصوصی او و بحث از سعادت او و استلزامات آن آغاز می‌شود. در واقع شناخت گُل در این معنا جز از رهگذر شناخت یگانه موجودی که به سوی گُل گشوده است، ممکن نیست. تئودوروس دیالوگ ثئاتتوس که انسانی تماماً نظری است، کسی که

1. episteme
2. doxa

غرق در اعیان ریاضی است و از هم‌نوعانش و خودش هیچ نمی‌داند، کسی که اصولاً نفس انسانی را موضوع تأمل فلسفی خویش قرار نمی‌دهد، حتماً از منظر سقراطی، نمونه‌ای هشداربرانگیز است (Plato, 1997: 193-94 [144a-175b]).

اگر انسان به عنوان کانون تأملات فلسفه سیاسی سقراطی، یگانه موجودی باشد که کوشش برای شناخت طبیعت آن، زمینه را برای شناخت کُل به عنوان غایت هرگونه فلسفه‌ورزی و سعادت انسانی مهیا می‌سازد و از سوی دیگر اگر وحی در متون مقدس، انسان را مخاطب قرار می‌دهد و با تکیه بر دعوی دانش عام و جهان‌شمول نسبت به چیستی خیر، سعادت از رهگذر اطاعت انسان از فرامین الهی را وعده می‌دهد، پس فیلسوفان سیاسی در سنت و حیانی (به‌ویژه سنت یهودی و اسلامی)، موضوعاتی می‌یابند که به نحوی وثیق با موضوعات مورد نظر آنها اشتراک دارد.

بدین ترتیب دیالوگ میان وحی و عقل یا دین و فلسفه در معنای سقراطی کلمه، بر بستر امکان‌های مضمونی‌ای درگرفت که این دو حوزه را در عین اختلافات ریشه‌ای به یکدیگر نزدیک می‌ساخت. محسن مهدی در ابتدای تک‌نگاری خود بر فلسفه سیاسی فارابی، برخی از این اشتراکات را احصا کرده است که بیان آن و بسط استدلال او با تکیه بر مستندات فلسفی و وحیانی، مفید به نظر می‌رسد. نخستین وجه مشترک میان فلسفه و قانون الهی، دغدغه نسبت به انسان است. در واقع فلسفه، فعالیتی انسانی است و قانون الهی، انسان را خطاب قرار می‌دهد، نه حیوانات یا فرشتگان را (Mahdi, 2001: 18). فلسفه سقراطی که در چارچوبی سیاسی ارائه می‌شود، محصول گشت سقراطی است که پیشتر به آن اشاره‌ای اجمالی صورت گرفت. تعابیر کیکرو در این‌باره بسیار گویاست: «سقراط، نخستین کسی بود که فلسفه را از آسمان به زمین فراخواند و در شهرها جایی بدان داد، و حتی آن را به خانه‌های انسان‌ها وارد کرد و آن را وادار ساخت تا در باب زندگی و اخلاقیات و چیزهای خیر و شر تحقیق کند» (Cicero, 1966: 435).

محوریت دغدغه‌مندی نسبت به انسان و زندگی او و نحوه دستیابی وی به سعادت، خصیصه مشترک وحی و فلسفه سقراطی است. خدای دیالوگ قوانین افلاطون به عنوان تنها دیالوگ حقیقتاً سیاسی او، نه یک خدای کیهانی، بلکه یک خدای آلمپی، یعنی زئوس، خدای خدایان است. خدایان کیهانی از قبیل ماه و خورشید که سقراط در

آپولوژی به آنها اشاره می‌کند (Plato, 1984: 76-77 [26 d 1-3])، نه سود می‌رسانند و نه ضرر. آنها نسبت به انسان و وضعیت او بی‌تفاوتند (Bloom, 2001: 106). اگر بتوان «محرک نامتحرک» ارسطو را بدین معنا، یک خدای کیهانی در نظر آورد، اما خدای المپی، داستانی کاملاً متفاوت دارد؛ او فرمان‌بری و خوف انسان از خویش را طلب می‌کند و در عین حال انسان می‌تواند به او امیدوار باشد. این محوریت انسان و دغدغه نسبت به سرنوشت و زندگی او در متون مقدس وحیانی، بسیار واضح‌تر است. در آغاز سفر پیدایش درمی‌یابیم که گویی خلقت عالم اساساً تابعی از خلقت انسان است؛ انسانی که خداوند او را «به صورت خود آفرید» (سفر پیدایش، ۲۷: ۱).

خداوند در آیه سیزدهم از سوره مبارکه جاثیه می‌فرماید: «وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ». در واقع در جای‌جای قرآن کریم می‌بینیم که خداوند، خلقت آسمان و زمین و ماه و خورشید و حیوانات و نباتات را به‌نوعی در ارتباط با خلقت انسان در مقام «خلیفه خداوند» روی زمین و کسی که «خداوند همه اسم‌ها را به وی آموخت» (بقره: ۳۰ و ۳۱) قرار می‌دهد. اینکه انسان، محور خلقت در ادیان وحیانی است، امری دوسویه است: انسان هم می‌تواند از رهگذر عمل به فرامین الهی به سعادت برسد و هم می‌تواند با تخطی از آن فرامین، دچار خسران و زیان و شقاوت گردد (والعصر / ۲).

دومین خصیصه مشترک میان قانون وحی و فلسفه سقراطی این است که هر دو انسان را به چیزی والاتر از انسان، به چیزی الهی یا دست‌کم شبه‌الهی، به چیزی بیرون از انسان و ورای انسان فرامی‌خوانند (Mahdi, 2001: 18) انسان در هر دو، موجودی است که وظیفه‌ای بر دوش اوست و این وظیفه کاملاً منتج از انسان بودن انسان در تمایزش از دیگر موجودات یا دیگر مخلوقات است. ما در آپولوژی می‌بینیم که سقراط، چگونه از وظیفه‌ای سخن می‌گوید که سروش، معبد دلفی بر دوش او نهاده است. سقراط از ناحیه‌ای فرانسایی که او را داناترین انسان‌ها لقب داده بود (Plato, 1984: 69 [21 a]) دچار حیرت می‌شود و بر خود فرض می‌داند که برای فهم این سخن بکوشد و این کوشش به اصلی‌ترین وظیفه سقراط در مقام یک انسان تبدیل می‌شود (Plato, 1984: 52 [30 d- 31a]). وظیفه‌ای که از رهگذر سروش غیبی و الهی که سقراط را از کودکی از مداخله در

امور عمومی و سیاسی بازمی‌داشت نیز تأیید می‌گردد (Plato, 1984: 83 [d 31]). در متون مقدس وحیانی نیز به طریق اولی این خداوند قادر مطلق و عالم مطلق است که در مقام خالق، انسان را به تبعیت از او و فرامین و احکامش دعوت می‌کند. در اینجا البته این وظیفه، خصیصه‌ای به غایت ایجابی‌تر در قیاس با وظیفه فیلسوف دارد. با این حال از حیث اینکه هر دو، وظیفه محسوب می‌شوند، می‌تواند جالب توجه باشد. اصولاً بحث از هبوط انسان در متون مقدس وحیانی و قرآن کریم، همگی به عنوان نتیجه نافرمانی یا سرپیچی از انجام وظیفه اصلی انسان که همانا فرمان‌برداری از خداوند است، مطرح می‌شود (سفر پیدایش ۳: ۱-۲۴؛ بقره/ ۳۵-۳۸؛ الاعراف/ ۱۹-۲۴).

از این منظر، چه در فلسفه و چه در قانون الهی، علی‌رغم محوریت دغدغه‌مندی نسبت به انسان، آنچه در مقام خادم قرار دارد، همانا انسان و آنچه در مقام مخدوم است، همانا امر فرآنسانی یا الهی است. وظیفه یا تکلیفی که در هر دو برعهده انسان نهاده می‌شود، در اصل به معنای تأکید بر وجود یک حق والاتر و فرآنسانی است. حق در اینجا نه حق انسان، بلکه حق خداوند یا حق طبیعت است. از این‌رو برخلاف دریافت مدرنیستی که به تعبیری با هابز آغاز شد، در اینجا شکاف و اختلافی میان حق و قانون، یا به تعبیری دوگانه حق و تکلیف وجود ندارد.^(۹) این نکته از حیث نظم سیاسی و اجتماعی‌ای که از آن منتج می‌گردد، بسیار قابل توجه است. از این منظر، قوام نظم سیاسی و اجتماعی، همان‌گونه که مهدی اشاره می‌کند، موقوف به وظیفه یا تکلیف عمل‌کردن به شیوه فضیلت‌مندانه است (Mahdi, 2001: 18).

شیوه فضیلت‌مندانه در برداشت فلسفی یعنی پیروی از فرامین خیر که از عقل انسانی منتج می‌گردد و نسبتی با غایت طبیعی انسان دارد و در برداشت وحیانی یعنی عمل کردن به قانون الهی یا همان چیزی که در قرآن کریم از آن با عنوان «صراط مستقیم» یاد می‌شود. این «صراط مستقیم» دقیقاً همان راه و یا صراط فضیلت‌مندانه در بستر وحیانی است. از اینجا می‌توان به خصیصه مشترک بعدی میان فلسفه سقراطی و دین وحیانی راه بُرد و آن اینکه در هر دوی اینها، آن فضیلت اصلی و عمده عبارت است از عدالت و عدالت در اینجا با اطاعت از قانون در معنای فراگیر آن، یکی است. اگر از منظر مشترکات میان وحی و عقل یا دین و فلسفه در معنای سقراطی آن بنگریم، قانون

به طور کلی نمی‌تواند از خصیصه الهی بری باشد. قانون فراگیری که بر زندگی عمومی و خصوصی هر یک از اتباع یک اجتماع سیاسی حاکم است، چنان‌که پیشتر و در بحث از کتاب چهارم قوانین افلاطون گفتیم، در نهایت بر بنیاد دیباچه‌ای الهیاتی استوار شده است که بدون آن نمی‌تواند اثربخش باشد. از این منظر، قانون همواره معرف خدا یا خدایانی است که مرجع وضع آن محسوب می‌شود.

افتراقات عقل و وحی و پیامدهای سیاسی آنها در کلی‌ترین معنای ممکن

اما این اشتراکات با نگاه از منظر دو گانه آتن/ اورشلیم، در نهایت به دو هدف متفاوت خدمت می‌کنند. ما برای نشان دادن چالش وحی برای فلسفه سیاسی باید استدلالات هر یک از این دو حکمت و آموزه‌هایشان را تا نهایت دنبال کنیم. در غیر این صورت قادر نخواهیم بود تا ماهیت اساسی آن چالش را دریابیم. از این‌رو هرچند شاید تأکید بر اختلاف مزبور در برخی از بخش‌ها، اغراق‌آمیز به نظر برسد، این در واقع ابزاری برای نیل به شناخت چالشی تعیین‌کننده است. ما برای فهم چالش مزبور راهی نداریم جز آنکه حرکت فلسفه سیاسی به سوی عمل عینی و انضمامی و لاجرم به سوی صورت‌بندی شبه‌وحيانی (مثل کاری که افلاطون در قوانین خود یا فارابی در آرای اهل مدینه فاضله انجام می‌دهد) از یکسو و حرکت حاملان آموزه وحی به سوی فلسفه (مانند تدوین الهیات جزمی در مسیحیت و به رسمیت شناخته شدن نسبی علم کلام در اسلام) را اکنون کنار بگذاریم. به نظر می‌رسد آن دو حرکت ناشی از تعامل و دیالوگ میان عقل و وحی را نیز از این طریق، یعنی از رهگذر فهم تمایز ریشه‌ای آنها بهتر می‌توان درک کرد. چنان‌که گفتیم، فیلسوف سیاسی، تأمل در قانون الهی را به محملی برای شناخت طبیعت سیاست و طبیعت انسان تبدیل می‌کند؛ شناختی که فیلسوف به مدد آن می‌کوشد تا به نحوی خزنده، خود را از شمول دعوی معرفت مطلق در باب خیر که در قانون وحی مندرج است، بیرون بکشد. اصولاً تأمل انسان فیلسوف در قانون الهی فرانسائی، جز با فرض این خروج متصور نیست. فیلسوف سقراطی - چنان‌که گفتیم - از حیرت آغاز می‌کند؛ از جهل رادیکال نسبت به چیستی خیر. او در حرکتی مدام از جهل به سوی شناخت است و این همان تعبیر دیوتیمایی از فیلسوف است که در دیالوگ

ضیافت از زبان سقراط مطرح می‌شود (Plato, 2001: 32 [203e-204 b]).

ابهام بزرگی که در اینجا وجود دارد، ناظر بر دستیابی فیلسوف به پاسخ پرسش «خیر چیست؟» است. آیا فیلسوف سقراطی اصولاً می‌تواند به پاسخی قطعی در این باب دست یابد یا خیر؟ سقراط باز هم در آپولوژی تاحدی پاسخ پرسش ما را می‌دهد. او می‌گوید: «شاید کسی بگوید: «سقراط، آیا نمی‌توانی از ما دور شوی و در سکوت و خاموشی زندگی کنی؟» قانع کردن برخی از شما در این باره، سخت‌ترین کار است؛ زیرا اگر بگویم که این کار، نافرمانی از خداوند است و به همین خاطر زندگی در سکوت و خاموشی ممکن نیست، شما به این دلیل که من در حال فریفتن شما به نحوی آبرونیک هستم، حرف مرا باور نخواهید کرد. اما اگر از سوی دیگر بگویم که کاری که من انجام می‌دهم - یعنی اقامه هر روزه استدلال‌های عقلانی درباره فضیلت و نیز درباره موضوعات دیگری که شما در گفت‌وگوها درباره آنها از من شنیده‌اید و واریسی خودم و دیگران - بیشترین خیر را برای یک انسان در پی دارد، و زندگی واریسی نشده برای یک انسان فاقد ارزش زیستن است، شما با گفتن این چیزها از جانب من، حتی کمتر از قبل، حرف‌هایم را باور خواهید کرد. اما ای انسان‌ها، قضیه همین است که می‌گویم، هر چند قانع کردن شما درباره آن، آسان نیست» (Plato, 2001: 91-92 [37e-38a]).

ترکیب این سخن سقراط با تعریف دیوتیمیایی، تا اندازه‌ای آشکار می‌سازد که «خیر» یا «خوب» از منظر سقراطی، دو لایه عملی و نظری دارد: دعوی دستیابی نظری به خیر، فارغ از جنبه عملی آن، همواره شخص را به نوعی توقف و درج‌زدن و در نهایت به یک زندگی واریسی نشده دچار می‌سازد. اما در نظر گرفتن لایه عملی خیر به عنوان وجهی جدایی‌ناپذیر از خود خیر، به معنای این است که قرار گرفتن در راه فلسفه، یعنی حرکت کردن در مسیر دستیابی به پاسخ پرسش «خیر چیست؟»، خودش خیر است.

این در حالی است که در تلقی وحیانی، ما موجودیت برتری داریم که واجد علم مطلق است و تنها اوست که از خیر راستین و حقیقی مطلع است.^(۱) بدین ترتیب خداوند از رهگذر وحی، از رهگذر قانون الهی، اعلام می‌کند که کدام شیوه زندگی برای انسان به عنوان انسان، «خیر» [خوب] است. بدین ترتیب در تلقی وحیانی، نه تنها تکلیف

«خیر» از پیش معلوم است، بلکه عمده توجه معطوف به این است که انسان چگونه می‌تواند به این خیر دست یابد. به عبارت دیگر، محوریت بحث در اینجا نه با چیستی، بلکه با چگونگی است. پرسش «خوب چیست؟» در تلقی وحیانی، فاقد موضوعیت مستقل است و به یک معنا درون «چگونه می‌توان به خوب دست یافت؟» مستحیل می‌شود. این در حالی است که در تلقی فلسفی، پرسش نخست، استقلالی بالفعل دارد و از این رو پاسخ به آن برحسب رویکرد سقراطی، همواره به تعویق می‌افتد (جیرانی، ۱۳۹۷: ۴۱۰-۴۱۱).

این امر فی‌نفسه مشکلی برای فیلسوف ایجاد نمی‌کند، زیرا چنان‌که گفتیم، کوشش برای پاسخ گفتن به این پرسش، خودش «خیر» است. این فعالیت به یک معنای مهم، فعالیتی اساساً نظری یا تأملی است. اما ارسطو تأکید می‌کند که «شیوه زندگی فعالانه، آنگونه که برخی فرض می‌کنند، ضرورتاً شیوه زندگی مرتبط با دیگران نیست و نیز اینگونه نیست که فقط آن اندیشه‌هایی فعالند که از فعالیت برای [کسب] چیزی که [از آن فعالیت] نتیجه می‌شود، ناشی می‌گردند؛ بلکه آن اندیشه‌هایی که فی‌نفسه کامل هستند و آن‌انواعی از مطالعات و اندیشه‌هایی که محض خاطر خودشان انجام می‌شوند، بسی بیشتر فعالانه هستند» (Aristotle, 1959: 551 [1325b 17-20]).

با این همه شیوه زندگی فلسفی در نقطه نهایی، معطوف به تعالی جستن از عمل در معنای متعارف کلمه است و مهم‌ترین عمل در اینجا البته عمل سیاسی یا مدنی است. اصولاً حرکت/ زندگی در والاترین سطح از منظر فیلسوف سقراطی، حرکت/ زندگی در ساحت سخن، در ساحت عقل، در ساحت لوگوس است.^(۱۱) این در حالی است که آنچه از منظر وحیانی مهم تلقی می‌شود، عمل در معنای متعارف کلمه و اطاعت از قوانین و فرامین الهی در عمل است. از منظر فیلسوف سقراطی از یکسو چون پاسخ به پرسش «خیر چیست؟» مدام به تعویق می‌افتد، و از سوی دیگر چون همان‌گونه که افلاطون در جمهوری نشان داده است، تأسیس یک رژیم سیاسی که یا فلاسفه در آن حکمرانی کنند و یا حکمرانان، فلاسفه بخوانند (Plato, 1991: 153 [473])، بسیار بسیار نامحتمل است و آشکار شدن این دو گزاره، خود ناشی از حدی از شناخت، یعنی حدی از عبور از دوکسا به اپیستمه است. بدین ترتیب فلاسفه در این معنای مضیق کلمه، تنها یک نقش سیاسی- اجتماعی متواضعانه را برای خود به رسمیت می‌شناسد و آن کوشش در جهت

تربیت نفس‌های مستعد فلسفی به قصد تداوم شیوه زندگی فلسفی است. در تلقی و حیانی، تکلیف خیر مشخص است و تمرکز بر نحوه دستیابی به آن است. از همین رو نقش وحی و قانون الهی، نقشی فراگیر است که تقریباً همه جنبه‌های زندگی عمومی و خصوصی انسان را در برمی‌گیرد.

به یک تعبیر می‌توان گفت که فلسفه سقراطی درون سنت یهودی و اسلامی، با تکیه بر آموزه‌های خود آن فلسفه، به مصالحه‌ای با وحی یا قانون الهی دست یافت که طی آن، عرصه چگونگی حصول خیر را به طور کامل به قانون وحی واگذاشت و در عوض استقلال فعالیت خصوصی خود را تا حدود زیادی حفظ نمود. این را به یک تعبیر بسیار عام می‌توان تاکتیک اصلی فیلسوفان سیاسی پیشامدرن در دل وضعیتی دانست که با فراگیر شدن ادیان و حیانی، شیوه زندگی فلسفی را با تهدیدهای جدی مواجه می‌ساخت. اشتراوس در «تعقیب و آزار و هنر نوشتار» به نحوی گویا به این نکته اشاره می‌کند که شیوه زندگی فلسفی موجب نمی‌شد که فیلسوف سقراطی درون سنت دین و حیانی (یهودی و اسلامی)، «بی تفاوتی دینی خود را که از عدم باور نشأت می‌گیرد، از طریق نقض قوانین آن دین آشکار سازد». در نظر او، «این امری کاملاً مشروع» تلقی می‌شود «که فیلسوفی که وحی را انکار می‌کند، مثلاً به اسلام پایبند باشد، یعنی در عمل و سخن از آن دین اطاعت کند و بنابراین اگر شرایط اضطراری پیش بیاید، از آن ایمان که چاره‌ای ندارد جز اینکه آن را ایمان حقیقی بنامد، نه با شمشیر بلکه با استدلال دفاع کند، مثلاً با استدلال‌های جدلی» (Strauss, 1988: 115).

فلسفه سیاسی مدرن: آغاز پایان دیالوگ

با ظهور فیلسوفان سیاسی مدرن در غرب، داستان به نحوی ریشه‌ای دستخوش تغییر شد. فلسفه این بار باید به تأسی از خصم خود که عبارت باشد از الهیات مسیحی، پاسخ صریح و قاطع یا به بیان بهتر جزمی و متصلبانه به پرسش «خوب چیست؟» می‌داد تا زمینه برای ایضاح «چگونگی» رسیدن به آن مهیا می‌شد. فلسفه این بار باید از قابلیت‌های کاربردی و عملی خویش برای بهبود عینی شرایط زیست انسانی، در محکمه شهر دفاع می‌کرد تا بتواند خود را به نوعی از زیر یوغ سنگین الهیات بیرون بکشد؛ یوغی

که به‌زعم فیلسوفان اولیهٔ دورهٔ مدرن، فلسفه را به‌اوراد راهبان مسیحی در دیرها فروکاسته بود (Meire, 2017: 19). پاسخ این فیلسوفان مدرن اولیه به پرسش «خوب چیست؟» را می‌توان در تعبیر شبه‌بیکنی ارتقای وضعیت این‌جهانی انسان از رهگذر ابداعات و مصنوعات بشری خلاصه کرد (White, 1987: 368)؛ یا به تعبیر هابز، دستیابی به خوشی^(۱۲) از رهگذر ایجاد وضعیتی صلح‌آمیز با تکیه بر بزرگ‌ترین دستاورد مصنوعی بشر، یعنی دولت یا لویاتان (Hobbes, 1987: 42). بدین ترتیب فلسفهٔ سیاسی مدرن از آنجا که خودش نیز همانند الهیات وحیانی به پاسخی جزمی و قطعی در باب چیستی خیر [خوب] دست یافته بود و لاجرم چگونگی دستیابی به آن را نیز می‌دانست، وارد نزاعی دوران‌ساز با رقیب خویش شد.

فلسفهٔ سیاسی مدرن در این راه می‌بایست «نشان می‌داد» که دعوی شناخت عام در متون مقدس وحیانی، دعوی‌ای است که نیازمند بازنگری و نگاه انتقادی است. مرحلهٔ نخست این کوشش به شکلی طبیعی، نقد تمام‌عیار الهیات سنتی و معرفی آن به عنوان بیراهه بود؛ بیراهه‌ای که اتفاقاً انسان‌ها را نه به چیزهای خوب، بلکه به چیزهای بد رهنمون می‌گشت (Pangle, 2003: 11): ضعیف شدن انسان به واسطهٔ تبعیت از اخلاق مسیحی و تن در دادن به اصل رستگاری نفس به عنوان وهمی که راه را بر رستگاری میهن بسته است (ماکیاولی)؛ چیزهایی مثل جنگ و کشتار و ناامنی از یکسو و واماندن از رفاه و برآوردن امیال طبیعی بدن که رفته‌رفته قرار بود ذیل مفهوم خوشی، جای «سعادت» را در معنای قدمایی آن را بگیرد (هابز)؛ ممانعت نصّ قانون شرع از پیشرفت عقلی انسان، اگر قانون شریعت در معنای اصلی‌اش فهم شود که ناشی از درکی فرانسانی از منشأ و منبع آن است؛ برای رفع این معضل لازم است که حق طبیعی فرد انسانی به عنوان یک ضرورت طبیعی مطرح شود؛ مبنایی که خود سنگ‌بنای رسیدن به راه‌حلی برای مسئلهٔ سیاست است؛ مسئله‌ای که همانا معضل حکومت‌پذیر کردن آدمی است؛ این راه‌حل عبارت است از تشکیل یک دموکراسی لیبرال (اسپینوزا). اشاره‌ای اجمالی به کوشش این سه پیامبر اصلی سکولاریسم، برای فهم مواجههٔ نویسندهٔ کتاب پیش رو با مسئلهٔ الهیاتی- سیاسی سودمند خواهد بود.

ماکیاولی کوشید تا غایت تعلیم مسیحی را که ناظر بر رستگاری آخری به عنوان

نتیجهٔ توسل به «حقیقت» یا خداوند بود، از بیخ و بُن با غایتی جدید تعویض نماید. از همین‌رو او با اشاره به اینکه مسیحیت با تأکید بر «حقیقت»، به مانعی بر سر راه افتخارجویی دنیوی و بدین ترتیب دستیابی به شکوه و جلال و قدرت انسانی تبدیل شده است، ظاهراً به یک معنا خود را به عنوان یک ناامید از رسیدن به حقیقت معرفی می‌کند و گویی تأکید می‌کند که دستیابی به قدرت دنیوی، مستلزم رد و انکار آشکار حقیقت و شیوهٔ ناظر بر حقیقت است. با این حال اگر به استدلال قبلی خود، یعنی کوشش ماکیاولی برای احیای فلسفه و رهانیدن آن از چنگ الهیات مسیحی بازگردیم، آنگاه می‌توانیم بدیل دیگری را مطرح کنیم و آن اینکه ماکیاولی اصولاً در پی سخن گفتن از یک «حقیقت» دیگر است؛ حقیقتی که از «حقیقت مسیحی، حقیقتی تر است» (Strauss, 1958: 178).^(۱۳)

در واقع ماکیاولی تلاش می‌کند تا بگوید که آن چیزی که انسان را قدرتمند می‌سازد، در واقع حقیقتی تر از آن چیزی است که انسان را ضعیف می‌کند. ماکیاولی نمی‌تواند مخالف «حقیقت» باشد، زیرا او در فصل بیست و هفتم از کتاب سوم گفتارها تصریح می‌کند که ضعف انسان‌های کنونی (یعنی معاصران او) ناشی از «تربیت ضعیف آنها و دانش کم‌بنیهٔ آنها در باب چیزها» است. این دانش در باب چیزها، دقیقاً همان دانشی است که فلسفه در جست‌وجوی آن است و اگر تأکید بعدی ماکیاولی در ادامهٔ همان فصل -اینکه «همهٔ شیوه‌ها و عقایدی که از حقیقت منحرف می‌شوند، از ضعف کسی که ارباب است ناشی می‌گردند» (Machiavelli, 1998: 276) - را با عنایت به اشارهٔ او در دیباچهٔ شهریار و گفتارها، هر دو مورد ملاحظه قرار دهیم - اینک این دو اثر حاوی همهٔ آن چیزی است که ماکیاولی می‌داند - آنگاه روشن می‌گردد که حقیقت در نظر او نه تنها آن چیزی نیست که مسیحیت می‌گوید، بلکه «حقیقت» مسیحی، مانع و رادعی جدی برای قرار گرفتن در مسیر حقیقت است. حقیقت در اینجا شکوه و افتخار این جهانی است که راه رسیدن به آن، بزرگ داشتن چیزهای انسانی به عنوان برترین چیزهاست.

حجم عظیم تعبیر کتاب مقدسی و استدلال‌های الهیاتی در لویاتان، نشان‌دهندهٔ اهمیت الهیاتی کوشش هابز در مقام بنیادگذار «هنر سیاسی نوین» و به‌ویژه خاستگاه

دموکراسی و لیبرالیسم به نحوی توأمان است (منان، ۱۳۹۴: ۸۵). هابز در لویاتان، در برابر الهیات مستقر، یک استراتژی تدافعی اتخاذ نمی‌کند. او با یک استراتژی تهاجمی وارد میدان شده و با نفی دعاوی الهیات مستقر، در عین حال می‌کوشد تا مبانی الهیات سیاسی جدید را که لیبرال‌دموکراسی بر بنیادهای آن استوار شد، تحکیم نماید. هابز همان‌گونه که طبیعت استراتژی‌هایی از این دست اقتضا می‌کند، ابتدا مدعی می‌شود که کتاب مقدس، آموزه او مبنی بر قانون طبیعی و حاکمیت را نه تنها مورد پشتیبانی قرار می‌دهد، بلکه حتی آن را تعلیم نیز می‌دهد. اما آنچه در عمل اتفاق می‌افتد، نه نوعی انطباق و کوشش برای نشان دادن وجوه اشتراک، بلکه نوعی جایگزینی و کوشش برای برجسته کردن افتراق‌های آموزه هابز با تفاسیر ارتدوکس از کتاب مقدس است: نوعی نبرد تمام‌عیار در ساحت روحانی.^(۱۴) استراتژی تهاجمی هابز که در لویاتان به اوج خود می‌رسد، عمدتاً با حمله او به آموزه خلود نفس و از آن مهم‌تر، آموزه وحی تمهید می‌گردد. او تصریح می‌کند که هر آموزه‌ای را، اعم از خلود نفس یا وحی، تنها باید با استمداد از عقل فردی فهم کرد و در این مسیر، هیچ مرجع الهیاتی را نباید مبنا قرار داد. او اظهار می‌دارد که ما نمی‌توانیم برای «فهم کلام خداوند» از «عقل طبیعی» خود دست بکشیم و این دست‌نکشیدن از نظر هابز به معنای آن است که نباید قوه فکری را تابع و تسلیم عقاید دیگران، یا به بیانی دیگر، تابع و تسلیم مراجع تفسیر کتاب مقدس نماییم (Hobbes, 1839: 359-60).

دیدیم که به نظر هابز، این ابزار یا این عقل طبیعی که برای فهم کلام خداوند باید به شیوه‌ای درست به کار رود، از چه قواعدی برای انجام این کار می‌باید پیروی کند تا بتواند پیامبران دروغین را از پیامبران راستین تشخیص دهد (Hobbes, 1839: 425). در واقع بحث بر سر پاسخ به این پرسش است که انسانی که به او وحی نشده است، یعنی انسانی که قرار است از «قوانین وضعی الهی» تبعیت کند و لاجرم باید نسبت به مرجعیت صدور این قوانین اطمینان حاصل نماید، چگونه می‌تواند نسبت به صدق وحی به انسانی دیگر مطمئن گردد؟ هابز تصریح می‌کند که پی بردن به صدق وحی به عنوان محمل اصلی قوانین وضعی الهی که انسان باید از آن تبعیت نماید، «آشکارا ناممکن» است (Hobbes, 1839: 272-273).

به زعم هابز، یکی از مهم‌ترین معیارهای سنجش از سوی انسانی که باید از آن قوانین تبعیت کند، دیدن معجزات انبیاست. در واقع معجزه یا خرق قواعد طبیعی به یک معنا می‌تواند مؤید بر خورنداری از نیرویی فراطبیعی باشد و این دقیقاً آن چیزی است که باید هابز آن را هدف قرار دهد؛ زیرا الهیات سیاسی بدیل هابز در مقام آغازی برای تجدید سیاسی، در اساس بر بنیاد «حق طبیعی فرد» استوار شده است. از همین‌رو هابز درست همانند اسپینوزا، تشکیک در مبانی معجزه را به عنوان یکی از مهم‌ترین گام‌ها برای بنیادگذاری دولت سکولار تلقی می‌کند. او می‌نویسد: «معجزات شگفت‌آورند؛ اما آنچه برای یک نفر شگفت‌آور است، ممکن است برای دیگری، شگفت‌آور نباشد. تقدس ممکن است قلبی باشد و خوشی‌های رؤیت‌پذیر این جهان در اغلب موارد، کار خداوند است، [البته] از رهگذر علل طبیعی و معمول. و بنابراین هیچ انسانی به مدد عقل طبیعی نمی‌تواند به نحوی خطاناپذیر بداند که کسی دیگر صاحب وحی فراطبیعی ناشی از اراده‌ی خداوند بوده است؛ [او] فقط [می‌تواند] یک باور [داشته باشد]» (Hobbes, 1839: 273). بنابراین هابز بی‌آنکه امکان معجزه را رد کند، با رد امکان رسیدن به فهمی مشترک از آن و تبدیل کردن آن به یک باور که در نهایت خصلتی سوپرکتیو می‌یابد، تلاش می‌کند تا الهیات سیاسی رقیب خود را از یکی از مهم‌ترین «سلاح‌های روحانی» اش محروم سازد. او صریحاً اظهار می‌کند که از همین‌رو باید الهیات را به عنوان امری که موضوع آن غیر انسانی است، از دایره‌ی فلسفه بیرون نهاد (Hobbes, 1962: 29).

کوشش فیلسوفان سیاسی مدرن برای جدا کردن فلسفه از الهیات، یعنی کوششی که یکی از مهم‌ترین عناصر در پروژه سکولاریزاسیون محسوب می‌شود، توسط اسپینوزا صورت نهایی‌اش را پیدا کرد. اسپینوزا به شیوه‌ای که یادآور فیلسوفان سیاسی افلاطونی در سده‌های میانه اسلامی - یهودی است، در همان پیشگفتار تلاش می‌کند تا ذیل بیانی اگزوتربیک بر هماهنگی عقل و وحی تأکید ورزد (Spinoza, 2016: 72). اما راهی که او برای این هماهنگی برمی‌گزیند، نتیجه‌ای کاملاً متفاوت به بار می‌آورد؛ زیرا او قرار نیست از طریق تأمل فلسفی در وحی، صرفاً به تداوم شیوه زندگی فلسفی درون یک اجتماع مؤمن به یک دین و حیانی کمک کند، بلکه جاه‌طلبی‌های او ناظر بر «آزادسازی فلسفه‌ورزی» از طریق از میان بردن چالش وحی برای عقل به طور کلی است. اسپینوزا

به‌خوبی دریافته است که برای غلبه بر چالش وحی برای عقل، هیچ راه عقلانی‌ای در کار نیست و انجام این کار لاجرم نیازمند ساخته و پرداخته کردن مبنایی برای یک مذهب جدید است. نفی امکان رخ دادن معجزه، اگر معجزه را امری در بیرون از دایره اصول حاکم بر طبیعت در نظر بگیریم، به‌خودی‌خود با فضیلت شک سازگار نیست. از طرفی اقتضات حاکم بر طبیعت انبوه عوام، اجازه نمی‌دهد تا بدون استوار کردن تنه‌ای استوار از ایمان، بر ساقه نازک شک تکیه کرده، آن را نقطه اتکای یک رژیم بسامان قرار دهیم. از همین‌رو اسپینوزا تلاش می‌کند تا از عقل و جایگاه او چنان تجلیلی به عمل آورد که شایسته آن باشد که به موضوع ایمان انبوه عوام تبدیل شود (از طریق ابلاغ این وعده و سوسه‌برانگیز که اگر یک جامعه سیاسی بر بنیاد ایمان به عقل استوار گردد، نه فقط صلح و ثبات تضمین می‌شود، بلکه صلح و ثبات بدون چنین اتکایی، اصولاً هیچ‌گاه به طور راضی‌کننده‌ای برقرار نخواهد شد، زیرا اتکای به عقل مستلزم قائل شدن آزادی برای همگان است) (Hobbes, 1839: 73-74).

اسپینوزا برای پیروز شدن در این نبرد الهیاتی می‌کوشد تا حجیت کتاب مقدس را به‌نوعی با اتکای بر مرجعیت عقل از اعتبار بیندازد. او در فصل چهارم رساله الهیاتی-سیاسی با عنوان «قانون الهی»، ابتدا با استفاده عمده از صفت الهی برای قوانین عام و ضروری طبیعت (Hobbes, 1839: 131) به ابهامی دامن می‌زند که یک هدف اساسی را دنبال می‌کند و آن به حاشیه راندن ایده خداوند متشخص قادر اراده‌ورز و محوریت دادن به طبیعت الهی به عنوان منبع قوانین ضروری و تخطی‌ناپذیر است. او این پرسش را مطرح می‌سازد که «آیا ما می‌توانیم با نور طبیعی عقل، خداوند را به عنوان یک قانون‌گذار، یا به عنوان شاهی که قوانین را برای مردم تجویز می‌کند، متصور شویم؟» او سپس با جدا کردن تلویحی خداوند در معنای کتاب مقدسی آن از طبیعت الهی، قانون وحی را به عنوان قانونی که فاقد ضرورت طبیعی است، از حقایق ضروری متمایز می‌سازد (Spinoza, 2016: 131-132).

بدین ترتیب اسپینوزا اعلام می‌دارد که قوانین وحی فاقد آن ضرورتی هستند که حقایق طبیعی مستلزم آنهاست؛ زیرا فرمان خداوند به آدم [ع] برای نخوردن از میوه درخت دانش، توسط آدم [ع] نادیده گرفته شد و اگر این قانون از سنخ حقایق ضروری

بود، آدم [ع] نمی‌توانست از آن تخطی کند (Spinoza, 2016: 132). بنابراین اسپینوزا می‌کوشد تا ارزش معرفتی قانون وحی را با تفکیک آن از قوانین ضروری طبیعی یا همان حقایق طبیعی الهی، نفی کند. قانون وحی بنا بر اقتضات یک دوره تاریخی مشخص و مرتبه شناخت یک قوم مشخص، موضوعیت می‌یافت؛ شناختی که ضرورتاً ناقص بود (Spinoza, 2016: 191). بنابراین با رفع نقص شناخت، نیاز به وحی به عنوان منبعی برای تشکیل یه اجتماع سیاسی بسامان از میان می‌رود. او می‌کوشد تا با دفاع مصلحتی از مسیحیت به عنوان دینی که با فراروی از قوانین جزئی به آموزه‌های جهان‌شمول اخلاقی اشاره می‌کند، قوانین مشخص و حیانی را که جز از ناحیه یک خدای متشخص قادر و عالم مطلق نمی‌تواند صادر شده باشد، به حاشیه براند (Spinoza, 2016: 133). تأکید اسپینوزا بر وجه عام ایمان که در قبول آموزه‌های اخلاقی جهان‌شمول تبلور می‌یابد، در مقابل وجه خاص و جزئی آن که در اطاعت از قوانین مشخص و حیانی پدیدار می‌گردد، «نص» کتاب مقدس و قوانین جزئی آن را به امری «اعتباری» تنزل می‌دهد (Spinoza, 2016: 267-268) و هر آنچه خصلتی اعتباری داشته باشد، لاجرم نمی‌تواند در زمره حقایق طبیعی الهی که وجهی ضروری دارند، جای گیرد. اسپینوزا از این طریق، یعنی با جدا کردن ریشه‌های الهیات از فلسفه، ارزش معرفتی وحی را هدف قرار داد و کوشید تا چالش اساسی وحی برای فلسفه را از میان بردارد.

دو پرسش بنیادین: اشاراتی در مقام جمع‌بندی

در اینجا دو پرسش بنیادین مطرح می‌شود که به نظر می‌رسد طرح آنها می‌تواند مؤخره‌ای موجه برای پایان این مقاله باشد. نخست اینکه کوشش اسپینوزا و امثال او، صرف‌نظر از توفیقشان از حیث سیاسی، تا چه پایه بر اصل فلسفه‌ورزی آزادانه که میراثی سقراطی است، متعهد باقی مانده است؟ به بیان دیگر، تبعات توفیق سیاسی پروژه مزبور برای فلسفه‌ورزی آزادانه در معنای سقراطی کلمه چه بوده است؟ به نظر می‌رسد هرچند باید رساله‌های الهیاتی-سیاسی مدرن‌های اولیه را به عنوان اسنادی اساسی برای فهم متون مقدس همواره پیشروی خویش داشته باشیم، با این حال پروژه سکولاریزاسیونی که نویسندگان آن رساله‌ها، ولو با هدف آزادسازی فلسفه‌ورزی دنبال می‌کردند، ما را

وامی دارد تا به فراسوی رتوریک مزبور صعود کنیم و این کار جز با رجعت به خود متون مقدس و کوشش برای فهم آنها در تمایز از تبیین آنها، امکان‌پذیر نیست.

پروژه فیلسوفان سیاسی مدرن اولیه برای تبدیل کردن فلسفه به مُنعم اجتماع سیاسی، لاجرم مستلزم عدول از هسته سخت فلسفه‌ورزی سقراطی، یعنی خصیصه اساساً سلبی آن نسبت به شیوه زندگی سیاسی بود. نفی ارزش معرفتی وحی به عنوان مقدمه‌ای ضروری برای مرجعیت آن به عنوان پشتوانه الهیاتی قوانین در اجتماع سیاسی، صرفاً از رهگذر اتخاذ صورتی از جزم‌اندیشی امکان‌پذیر می‌شد؛ صورتی از جزم‌اندیشی که هرچند شاید نزد فیلسوفان سیاسی مدرن اولیه، خصیصه‌ای رتوریکال داشت، با این حال به مرور زمان و با پیروزی‌های بزرگی که پروژه مزبور در ساحت روحانی کسب کرد، آن صورت از جزم‌اندیشی به حقیقتی تبدیل شد که هرگونه «شک» در آن نمی‌توانست موجبات تردید در درجه فهم و دانش یا بی‌غرضی و صلح‌دوستی «شک‌کننده» را فراهم نیاورد. این از میان رفتن فضیلت شک در سقراطی‌ترین معنای آن، دعوی آزادسازی فلسفه‌ورزی از سوی اسپینوزا و هم‌قطارانش را به‌نوعی با تردیدهای جدی مواجه ساخته است. در واقع نفی جزمی آموزه وحی از سوی عقل، درست همانند نفی جزمی آموزه عقل از سوی وحی، مجدداً به زبان فلسفه‌ورزی در معنای سقراطی کلمه تمام شده است.

مواجهه نیچه با نیهیلیسم ناشی از رویدادی که او آن را «مرگ خدا» می‌نامید، او را به سوی تدوین صورت جدیدی از الهیات سوق داد و تأکید بر دیونیزوس در فلسفه نیچه از همین‌رو است. صرف‌نظر از هر محتوایی می‌توان اینگونه گفت که تداوم هرگونه فلسفه‌ای مستلزم ایده‌ای از خداست؛ ایده‌ای که از انسان -ولو نه هر انسانی- و شیوه زندگی معمول او فراتر می‌رود. از این‌رو می‌توان کوشش برای احیای چالش وحی برای فلسفه را کوششی در راستای احیای آن از رهگذر احیای اورشلیم تلقی کرد.

پی‌نوشت

۱. در اینجا با مجموعه آموزه‌هایی روبه‌رو هستیم که کاملاً دالّ بر تمایز زندگی صرف از زندگی خوب است. در آیه ۷ می‌خوانیم: «وقتی یک انسان شرور می‌میرد، امیدهایش بر باد می‌رود. هر آنچه او از قدرتش انتظار می‌کشید، به هیچ تبدیل می‌گردد». یا آیه ۱۷: «یک

- انسان مهربان، به خودش نفع می‌رساند و یک انسان قصی، خودش را متضرر می‌نماید».
۲. مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ.
۳. برای نمونه بنگرید به: سوره مبارکه بقره، آیه ۲۵۵؛ سوره مبارکه آل عمران، آیه ۲؛ سوره مبارکه طاهّا، آیه ۱۱۱.
۴. إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (بقره / ۲۰).
۵. اینکه در کل آیات قرآن کریم، کلمه طبیعت نیامده است، می‌تواند نشانه‌ای به سود این نظر باشد که آموزه وحی، تنها در صورتی مجال طرح می‌یابد که طبیعت در معنای فلسفی کلمه از موضوعیت ساقط گردد.
۶. «او است که آسمان‌ها و زمین را به حق آفرید و آن روز که می‌گوید موجود باش، موجود می‌شود. سخن او، حق است و در آن روز که در صور دمیده می‌شود، حکومت مخصوص او است. از پنهان و آشکار با خبر است و او است حکیم و آگاه».
۷. سعدی در ابتدای بوستان خود با نهایت بلاغت، این معنا را با مخاطب خویش در میان می‌نهد:
- مر او را رسد کبریا و منی
که مُلکش قدیم است و ذاتش غنی
به تهدید اگر برکشد تیغ حکم
بمانند کروبیان صم و بکم
وگر دردهد یک صلاّی کَرَم
عزازیل گوید نصیبی برم
بر او علم یک ذره پوشیده نیست
که پیدا و پنهان به نزدش یکی است
جهان متفق بر الاهیتش
فرومانده در کنه ماهیتش
نه بر اوج ذاتش پَرَد مرغ وهم
نه در ذیل وصفش رسد دست فهم (سعدی، ۱۳۶۹: ۲۳-۲۲)
۸. دو چیز است بند جهان، علم و طاعت
اگرچه گشادست مر هر دوان را

تنت کان و جان، گوهر علم و طاعت

بدین هر دو بگمار، تن را و جان را (ناصرخسرو، ۱۳۸۸: ۱۰)

۹. به نظر می‌رسد که ردّ این تمایز ریشه‌ای میان حق و قانون را باید در فصل چهاردهم لویاتان هابز پی گرفت. تا پیش از او دو تعبیر لاتینی lex و ius هر دو را می‌شد به جای قانون به کار برد. البته ius علاوه بر قانون، معانی وسیع‌تر دیگری نیز داشت؛ مانند حق یا حق بودن، عدالت و حق انجام کاری داشتن. با این حال در بستر پیشاهابزی، قانون و حق به یک معنا به کار می‌رفت. این نکته را به‌وضوح در دیالوگ قوانین کیکرو می‌بینیم (Fott, 2013: 19). اما هابز از این حیث کوششی انقلابی به خرج داد. او میان قانون (lex) طبیعی و حق (jus) طبیعی، تمایز برقرار می‌سازد. حق ناظر بر آزادی است، آزادی انجام دادن و انجام ندادن یک کار. در حالی که قانون ناظر بر الزام به کاری یا الزام به پرهیز از کاری است. آنچه بنیادی‌ترین قانون طبیعی نزد هابز بر بنیاد آن استوار می‌گردد، نه از جنس قانون، بلکه از جنس حق است (Hobbes, 1839 vol. 3: 117).

۱۰. كُنِبَ عَلَيكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (بقره/ ۲۱۶).

۱۱. مخالفت با این رویکرد سقراطی، نه فقط از سوی فیلسوفان مدرن اولیه مثل ماکیاولی، بیکن و هابز، بلکه حتی از سوی کسی چون نیچه که با هر بُتی، حتی بُت‌های مدرنیستی سر جنگ داشت نیز به‌شدت دنبال شد. همان‌گونه که ورنر دانهاوز در تک‌نگاری مهم خود دربارهٔ نحوهٔ مواجههٔ نیچه با پدیدهٔ سقراط اشاره می‌کند، «برای نیچه، انسان سالم می‌تواند با سرشاری و قطعیتِ غرایز خود عمل کند؛ اما انسان نظری [که نماد آن سقراط است] آنقدر با نیروی غریزی‌اش بیگانه است که قادر نیست به‌نحوی خودجوش عمل کند. نیچه معتقد بود که دانش کامل، عمل را می‌کشد و اینکه عمل تنها بدین خاطر ممکن است که دانش ناممکن است» (Dannhauser, 1974: 125).

۱۲. این نکته مهم است که مفهوم خوشی یا felicity چگونه با دلالت‌های خاصی که دارد، جایگزین مفهوم سعادت یا eudaimonia می‌شود. هابز می‌نویسد: «آن غایتی که مورد ملاحظهٔ ماست، یعنی خوشی (felicity) در این زندگی، بر آرام و قرارِ ذهنی که به خرسندی رسیده باشد، مبتنی نیست؛ زیرا هیچ غایتِ نهایی‌ایی (finis ultimus)، هیچ هدفِ فرجامینی، هیچ خیر غایی‌ای، هیچ بزرگ‌ترین خیری، آن سان که در مکتوبات فیلسوفان اخلاقی قدیم از آنها سخن رفته است، در کار نیست... خوشی عبارت است از

پیش‌روی مداوم میل از یک موضوع به موضوعی دیگر؛ رسیدن به اولی، آرام شدن و حرکت به سوی بعدی. علت این امر آن است که موضوع میل انسان، تنها در یک لحظه و برای یک آن برآورده نمی‌شود، بلکه او باید نسبت به برآورده شدن میل آتی خویش هم اطمینان به دست آورد» (Hobbes, 1839: 85).

۱۳. هشدار سقراط در دیالوگ فایدون (Plato, 1980: 88 c [p84]) درباره خطری که دشواری جست‌وجوی حقیقت در پی دارد، یعنی خطر تبدیل شدن به یک انسان متنفر از بحث و استدلال عقلانی (misologue)، از جهات مختلف در اینجا اهمیت می‌یابد. ماکیاولی برای پیشبرد استراتژی سیاسی خود در جهت «آزادسازی فلسفه‌ورزی»، یعنی همان تعبیری که بعدها اسپینوزا آن را به عنوان فرعی رساله الهیاتی - سیاسی مبدل ساخت، بر آن شد تا حتی با شیوه قدما نیز که به نوعی در خدمت الهیات مسیحی درآمده بودند، به مقابله برخیزد. طعنه‌های تند و تیز و بی‌رحمانه هابز به «لغت‌بازی بیهوده» نویسندگان مدرسی در سده‌های میانه را نیز باید به نوعی در همین راستا مورد ملاحظه قرار داد. اما هیچ‌یک از اینها را نباید و نمی‌توان به‌سادگی، تقابل فیلسوفان مزبور با «حقیقت» یا شیوه حقیقی تعبیر کرد. فیلسوفان مزبور به نوعی در صدد بودند تا نشان دهند که آن خیرهایی که آنها می‌کوشند تا انسان‌ها را به سوی آنها رهنمون کنند، «حقیقی‌تر» از خیرهای مسیحی و لاجرم شیوه رسیدن به آنها نیز متفاوت است.

۱۴. خود تامس پنگل در مقاله‌ای درباره همین موضوع، تعبیر گویایی دارد: «به مجرد اینکه شخص، فصل چهارم درباره شهروند را با متون کتاب مقدسی که او بدان ارجاع می‌دهد مقایسه می‌نماید، خود را اسیر حیرت می‌بیند که عمیق‌ترین غرض هابز چیست: نشان دادن اینکه آموزه او در انطباق با کتاب مقدس است؛ یا نشان دادن اینکه آموزه او چقدر با کتاب مقدس فاصله دارد، و اینکه اخلاق کتاب مقدسی، چقدر به نحوی نامعقول پرگرودار و کین‌توزانه است؟» (Pangle, 1992: 25-27).

منابع

- قرآن کریم.
اشتراوس، لئو (۱۳۹۴) شهر و انسان، ترجمه رسول نمازی، تهران، آگه.
جیرانی، یاشار (۱۳۹۷) «فلسفه و سرزمین پدری»، در سقراط کسنوفون، نویسنده لئو اشتراوس، ترجمه یاشار جیرانی، تهران، پگاه روزگار نو.
سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۶۹) کلیات، به اهتمام محمدعلی فروغی، تهران، امیرکبیر.
کتاب عهد عتیق: کتاب‌های شریعت یا تورات (۱۳۹۳) ترجمه پیروز سیار، تهران، هرمس.
کتاب عهد جدید (۱۳۹۸) ترجمه پیروز سیار، تهران، نشرنی.
منان، پی‌یر (۱۳۹۴) تاریخ فکری لیبرالیسم، ترجمه عبدالوهاب احمدی، تهران، آگه.
ناصر خسرو قبادیانی (۱۳۸۸) دیوان اشعار، تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق، چاپ هشتم، تهران، دانشگاه تهران.

- Aristotle (1959) *Politics*, Translated by H. Rackham, Loeb Classical Library, Harvard University Press.
----- (2016) *Metaphysics*, Translated by C. D. C Reeve, Hackett Publishing Company.
Bloom, Allan (1980) "The Study of Texts", in *Political Theory and Political Education*, Melvin Richter, Princeton University Press.
----- (2001) "The Ladder of Love", in *Plato, Plato's Symposium, A translated by Seth Benardete, with commentary by Allan Bloom and Seth Benardete, The University of Chicago Press, 2001.*
Cicero, M. T (1966) *Tucalan Disputations*, Translated by J. E. King, Harvard University Press.
Dannhauser, W (1974) *Nietzsche's View of Socrates*, Cornell University Press.
Fott, D (2013), "Notes on the Text and Translation", in *Cicero, On the Republic and On the Laws*, Translated bt David Fott, Cornell University Press.
Hobbes, Thomas (1839) *The English Works of Thomas Hobbes, Vol. 1 and 3*, London, J. Bohn.
----- (1962) *Body, Man and Citizen*, Edited with an Introduction by Richard S. Peters, Collier Books.
----- (1987) *De Cive*, Edited by Howard Warrender, (Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes), Oxford.
Machiavelli, Niccolo (1998) *Discourses on Livy*, Translated by Harvey Mansfield and Nathan Tarcov, The University of Chicago Press.
Mahdi, Muhsin (2001) *Alfarabi and the Foundations of Islamic Political Philosophy*, The University of Chicago Press.
Mahdi, Muhsin and Lerner, R (1963) *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, Agora Edition, The Free Press, New York.

- Meier, H (2006) *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, Cambridge University Press.
- (2017) *Political Philosophy and the Challenge of Revealed Religion*, Translated by Robert Berman, The University of Chicago Press.
- Pangle, Thomas (1992) "A Critique of Hobbes's Critique of Biblical and Natural Religion in "Leviathan"", in *Jewish Political Studies Review*, Vol. 4, No. 2.
- (2003) *Political Philosophy and God of Abraham*, John Hopkins University Press.
- Plato (1980) *The Symposium and The Phaedo*, Translated by Raymond Larson, Harland Davidson.
- (1984) *Four Texts on Socrates: Plato's Euthyphro, Apology, and Crito, and Aristophanes's Clouds*, Translated with notes by Thomas G. West and Grace Starry West, Cornell University Press.
- (1988) *The Laws of Plato*, Translated with an Interpretative essay by Thomas Pangle, The University of Chicago Press.
- (1991) *The Republic of Plato*, Translated with notes and an interpretive essay by Allan Bloom, Basic Books.
- (1997) "Theaetetus", in *Complete Works*, Translated by John. M. Cooper, Hackett Publishing Company.
- (2001) *Plato's Symposium, A* translated by Seth Benardete, with commentary by Allan Bloom and Seth Benardete, The University of Chicago Press.
- Spinoza (2016) *The Collected Works of Spinoza Vol. II*, Edited and translated by Edwin Curley, Princeton University Press.
- Strauss, Leo (1948) "reason and Revelation", in H. Meier, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, Cambridge University Press, 2006.
- (1958) *Thoughts on Machiavelli*, Chicago University Press.
- (1988) *Persecution and the Art of Writing*, Chicago University Press.
- White, Howard. B (1987) "Francis Bacon", in *History of Political Philosophy*, Edited by Leo Strauss and Joseph Cropsey, The University of Chicago Press.
- Whybray, R. Norman (2002) *The Good Life in the Old Testament*, T & T Clark, London.